64e ANNÉE (7e série) N° 51 23 DECEMBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique Directeur	Mgr F.-M. CATHERINET Protonotaire apostolique Codirecteur

Un chapitre d'histoire de la Liturgie

ETUDE SUR LES « PONTIFICALIA »

(*Suite.* — Voir nos des 28 octobre et 18 novembre)

Ch. III

EVOLUTION MODERNE ET REGLEMENTATION DU XIVe AU XIXe SIECLES

En suivant l'évolution des *pontificalia* on ne peut manquer d'être frappé de l'augmentation de ces marques d'honneur et de leur multiplication sur la même personne. Tandis qu'au début il ne s'agissait que de distinguer le pontife et ses dignitaires, avec le temps, non seulement ce sont de nouveaux insignes qui apparaissent, mais on les accumule tous sur la même personne, principalement sur celui qui préside l'assemblée liturgique. On couvre le pontife et on tend à le faire disparaître sous les ornements, semble-t-il, pour que ne paraisse plus que la fonction.

C'est dans cet esprit, je pense, au moins autant que dans le faste de tout ce qui touche au culte et dans l'ostentation, qu'il faut suivre le progrès des *pontificalia.* Désormais cependant il ne s'agira pas tant de nouveaux ornements que de leur diversification selon les dignités, de la transformation de certains d'entre eux, surtout dans le sens d'une richesse qui atteint parfois à la somptuosité. Cette nouvelle période est caractérisée aussi par une règlementation minutieuse, par les grands cérémoniaires romains du XVIe siècle et par le Saint-Siège, lorsque sera réalisée l'unification de la liturgie latine après le concile de Trente.

1. *Les Evêques*

Le principe de la diversité de la couleur des ornements sacerdotaux, selon les fêtes ou les temps liturgiques, étant admis depuis le XIIe siècle, on en arrive peu à peu à l'appliquer, non seulement à la chasuble, à l'étole, au manipule et au voile du calice, mais aussi aux insignes pontificaux. Les sandales, qui étaient tout d'abord noires, avec des broderies d'or ou d'argent, commencèrent à être de couleur différente ; de même les gants, qui à l'origine étaient blancs. Il faudra attendre longtemps encore, on le verra, avant que ces deux ornements soient de la couleur liturgique. L'usage de la croix pectorale se généralise, mais toujours sous la chasuble et jamais sur le costume habituel. Accessoire de dévotion, en quelque sorte, le pape ne la porte pas. La tunique sous la dalmatique devient de règle au XIVe siècle. Ce n'est guère qu'à cette époque également, en tout cas après Innocent III, que s'établit la coutume de mettre le manipule au pontife à l'autel, après la confession. Durand de Mende signale déjà cette particularité, mais comme une exception (cf. Andrieu, ib., III, 634). On ne connaît encore que les mitres dorée et simple. Le grémial cesse d'être une serviette, même plus belle que les autres, pour devenir un pur ornement. L'agrafe de la chape, de plus en plus développée, devient elle aussi un ornement à part, le *formale* ou *pectorale,* en attendant que celui-ci soit réservé à l'évêque. On a vu plus haut les origines de la *cappa ;* au début du XIVe siècle celle du pape est rouge, les cardinaux et les évêques ne semblent pas se distinguer ici avant le début du XVe siècle. Les cardinaux n'en avaient pas sous Clément VI († 1352). Le *camauro,* couvrant l'occiput et une partie des oreilles, a donné naissance au XIVe siècle à deux coiffures : en s'agrandissant il devint la barette, en se rapetissant il fut la calotte ou zucchetto ; la couleur n'en était pas fixée. La mozette est un usage provenant du séjour des papes à Avignon.

De trône, il n'est toujours pas question ; les textes de l'époque, fort rares, n'en font pas mention. On ne sait trop si dans les anciennes églises et les basiliques romaines, la *cathedra* du fond de l'abside continue à servir ; en général les offices pontificaux se font au *faldistorium,* ainsi que le prévoient les recueils issus du pontifical romano-germanique du Xe siècle et celui de Durand de Mende. En fait les livres qui contiennent des miniatures représentent encore le pontife et même le pape assis dans un simple fauteuil, parfois sur une banquette garnie de coussins et avec un gradin. On voit apparaître au XIVe siècle un ornement derrière ce siège : courtine ou tenture, qui n'est pas seulement un motif décoratif dû à la fantaisie des artistes ; le nombre des témoins et leur indépendance, attestée par la diversité d'origine de ces livres, montre qu'il s'agit d'un développement du fauteuil et que celui-ci n'est plus placé devant l'autel, mais à proximité (par exemple dans les manuscrits suivants : Vatican lat. 1155, Lyon 5132 et 5144, Paris B.N. 9479). Ce n'est d'ailleurs qu'un état intermédiaire : désormais les miniaturistes commencent à représenter le pontife assis sur un trône à baldaquin. J'en ai trouvé deux exemples au XIVe siècle, dans le manuscrit Vatican lat. 4748, qui est un pontifical de Modène, et dans celui de Paris B. N. 9479, pontifical d'Arles ; ils deviennent plus fréquents au XVe siècle, encore que l'on trouve

aussi le faldistoire, avec ou sans courtine derrière.

Il ne faut pas croire pour autant que désormais le trône à baldaquin va se propager rapidement pour devenir bientôt de règle. Le pontifical romain imprimé en 1485 ne parle, pour les vêpres pontificales, que de siège de l'évêque, sans autre spécification ; et pour la messe il dit expressément « paratur faldistorium, id est episcopalis sedes ». Paris Grassi, dans son *De cæremoniis cardinalium et episcoporum in eorum diœcesibus* (écrit dans les premières années du XVIe siècle), dit encore de façon très explicite que le siège du pontife est le faldistoire et qu'il est placé près de l'autel, du côté de l'épître, peut-être un peu plus à l'écart qu'il ne l'est aujourd'hui. Il prévoit cependant un trône à droite de l'autel, du côté de l'évangile, et dans le presbyterium, pour le légat du pape, lorsqu'il assiste à une fonction, et non pour célébrer lui-même. Ce trône a deux degrés, tandis que seul celui du pape peut en avoir trois ; il est orné de tentures et de tapis, par derrière et par terre, mais sans baldaquin. Le cardinal - évêque de Bologne (dont Grassi était alors le cérémoniaire, avant de devenir celui de Jules II et Léon X) peut occuper aussi un trône semblable, quand il n'officie pas ; cependant sa place habituelle est au chœur, où il se contente de la dernière stalle du côté de l'épître (c'est-à-dire le plus près de l'autel). A quoi le bon cérémoniaire remarque que ce n'est guère convenable, étant donné surtout la dignité cardinalice de l'évêque ; celui-ci devrait se faire dresser un trône du côté de l'évangile, si le légat est absent, ou du côté de l'épître, s'il est présent.

Les pontificaux du XVIe siècle ne parlent encore que de faldistoire et ne permettent pas d'imaginer que pour les fonctions pontificales l'évêque se serve d'un autre siège. Le pontifical de Pie V, de 1572, laisse supposer l'existence du trône, sans cependant être très explicite ; voici comment il décrit l'entrée de l'évêque à l'église : « venit ad ecclesiam et facta oratione super faldistorium ante medium altaris posito ascendit sedem eminentem in qua sedet », sans préciser davantage. De même le pontifical de Grégoige XIII, de 1582, décrivant l'intronisation du nouvel élu, à la fin de la cérémonie du sacre, écrit : « Si id fiat in ecclesia propria consecrati, intronizant eum in sede episcopali consueta » ; ce qui peut d'ailleurs signifier son siège au chœur, aussi bien que le trône.

Le premier texte formel concernant le trône de l'évêque est celui du *Cæremoniale Episcoporum*, édité en 1600 par ordre de Paul V. Au livre I, ch. XIII et XIV, il le décrit ainsi : « Forma sedis erit præalta et sublimis, sive ex ligno, sive ex marmore, aut alia materia fabricata in modum cathedræ et throni immobilis, quales in multis ecclesiis antiquis videmus ; quæ debet tegi et ornari aliquo panno serico concolori cum aliis paramentis, non tamen aureo, nisi episcopus esset cardinalis ; et super eum umbraculum seu baldachinum ejusdem coloris appendi poterit, dummodo et super altari aliud simile vel etiam sumptiosius appendatur... ». Ce trône est placé au fond de l'abside, ou près de l'autel du côté de l'évangile. C'est encore l'usage actuel.

De ce cérémonial date également la pratique de ne porter la crosse que là où le prélat a juridiction ainsi que dans certaines cérémonies, telles que les consécrations, les ordinations et les bénédictions de personnes faites par l'autorité du Saint-Siège. Paris Grassi note aussi d'autres détails concernant la mozette et la cappa : la première est appelée manteau (« in mantello cum caputio, quod mozettam vocant... ») et elle peut être de la couleur convenant au temps ; ce qui ne doit pas s'entendre de la couleur liturgique, mais d'un violet plus ou moins foncé selon la solennité ou le temps, ainsi qu'il l'explique pour la cappa : « Color autem capparum intra totum ferme annum communiter et regulariter sit violaceus, quem Bononienses morellum vocant ; tamen clarior et obscurior juxta qualitatem temporum et solemnitatum. Rubeo vero parcius et rarius utatur... » (I, cap. CXXXV).

C'est au XVe siècle que remonte l'usage de la mitre précieuse, s'ajoutant à la dorée ; les cérémoniaires de l'époque réglementent minutieusement l'emploi de chacune d'elles (cf. p. ex. P. Grassi, ib. I, cap. IX et XXV). Au milieu du XVIe siècle, à partir de saint Charles Borromée, les gants sont de la couleur liturgique. Le port de la croix pectorale devient habituel, mais seulement pour les fonctions pontificales ; elle n'apparaît sur les habits prélatices et sur le costume ordinaire qu'au XVIIe siècle. Jusqu'à Grégoire XVI les papes n'en avaient pas et c'est surtout Pie IX qui en généralisa l'usage sur la soutane blanche. Jusqu'à ce jour cependant ils ne la mettent pas sur la mozette. Quant au dernier insigne épiscopal, la calotte violette, elle a été concédée aux évêques par Pie IX en 1867.

2. *Les Abbés*

Désormais les concessions ne se font plus « ad personam » mais à l'abbaye et avec tous les insignes, qu'ils soient énumérés ou non. La chancellerie pontificale use d'une formule stéréotypée. Tout cela indique, non seulement l'extension de l'usage, mais aussi sa régularisation progressive. Jean XXII (1316-1334), en érigeant de nombreux monastères en évêché, contribue encore à généraliser les « *pontificalia* » des abbés.

Cette diffusion continue à être pacifique. Lorsque le pape cistercien Benoît XII, grand réformateur, publie la bulle *Summa magistri* (20 juin 1336), il règlemente en trente-neuf chapitres toute l'observance, l'administration, le gouvernement, les études des monastères bénédictins. Or il ne dit mot des *pontificalia*. On peut être sûr que s'il y avait eu là un abus, l'austère pontife, qui entre dans tant de détails et appartenait à un ordre qui n'avait pas encore ces insignes, n'auraient pas manqué d'intervenir. On a vu plus haut, d'ailleurs, qu'un certain nombre de manuscrits du Pontifical Romain commençaient à avoir, à partir du XIVe siècle, un rite spécial « In benedictione abbatis habentis pontificalia » ; ce qui ne manque pas d'être significatif.

Il faut bien remarquer cependant que si l'usage de ces ornements va désormais se généralisant de plus en plus, le nombre des abbés réguliers va en diminuant considérablement. J'ai déjà dit que Cluny et les nouveaux ordres monastiques des XIe et XIIe siècles n'en avaient plus, en dehors de la maison-mère ; désormais d'autres causes interviennent, qui atteignent les anciennes abbayes. La commende, en attribuant le bénéfice à un seigneur ou à un

prélat séculier, prive le monastère de son abbé régulier, qui est remplacé par un simple prieur. De son côté la Curie romaine, multipliant les « réserves », c'est-à-dire le nombre des collations directes d'abbayes par le Saint-Siège, confère très souvent ces bénéfices à des prélats ou des clercs séculiers et même à des religieux d'un autre ordre, déjà pourvus parfois d'autres bénéfices ; de sorte qu'il n'est pas question que de tels abbés résident dans leur monastère. Voilà pourquoi on spécifie alors que pour recevoir la bénédiction abbatiale le nouvel élu devra auparavant faire profession de vie monastique bénédictine. Les abbayes sont devenues des bénéfices temporels, dont le titulaire est nommé soit par le roi soit par le pape ; il n'est plus abbé que de nom, en tout cas il n'est plus le chef religieux de la communauté monastique et ne se préoccupe guère de la vie liturgique dans son monastère. Il n'est pas question d'y célébrer des offices pontificaux, même s'il est évêque.

Les historiens ont signalé d'autres causes de la décadence de l'ordre monastique au XIV^e^ siècle : les épidémies, telle cette « peste noire » de 1348-1349, qui décima la plupart des monastères ; les guerres, comme celle de Cent-Ans, qui les ruina à peu près tous ; le grand schisme, enfin, qui apporta le trouble et le désordre. De sorte que au début du XV^e^ siècle il n'y a plus qu'une multiplicité de petites maisons, simples prieurés ou anciennes abbayes réduites à quelques moines vivant dans la misère, et où on ne célèbre plus d'offices solennels, encore moins pontificaux.

La réforme monastique, entreprise dès le début du XV^e^ siècle, fut l'œuvre des congrégations. La première en date et en importance est celle de Ste-Justine-de-Padoue (Louis Barbo en devint abbé régulier en 1408). Les abbés y étaient encore à vie, mais ils devaient changer de monastère s'ils étaient réélus, tous les ans au début, plus tard tous les six ans. Ils ne reçurent plus la bénédiction abbatiale. On entendait les dépouiller de toute la superstructure ajoutée au cours des siècles, qui avait fait d'eux des prélats et des seigneurs féodaux ; c'est pourquoi on leur interdit l'usage des pontificaux, sauf permission expresse du chapitre général. Les réformes allemandes de Kastl, de Bursfeld et de Melk, de type fédératif, laissaient subsister les abbés à vie dans chaque monastère. Dans la congrégation de Bursfeld, au début du chapitre général annuel, les abbés offraient tous leur démission, qui n'était pas acceptée ; ils étaient ainsi perpétuels, en fait. Il n'y avait pas d'exemption : chaque monastère restait soumis à la juridiction de l'ordinaire et par conséquent n'avait pas à recevoir la bénédiction « auctoritate apostolica ». On alla plus loin : l'usage des pontificalia fut interdit ; mais cela ne dura pas et au XVII^e^ siècle tous les abbés en jouissaient de nouveau. En France la réforme partit, à la fin du XV^e^ siècle, de Chezal-Benoît, dont l'abbé publia des statuts qui s'inspiraient fort de ceux de Ste-Justine-de-Padoue ; mais une intervention royale rétablit la commende et la nomination des abbés par le souverain. De son côté Cluny faisait des efforts pour retrouver sa ferveur première, toujours sans rien changer à son organisation. A la fin du XIV^e^ siècle la fondation du monastère de Valladolid marqua le début d'un mouvement de réforme véritable ; mais pour supprimer radicalement la commende on abolit, au début du moins, le titre abbatial. Lorsqu'il fut rétabli par Alexandre VI, en 1497, la durée de la charge était limitée à trois, puis à quatre ans. En Angleterre, où la décadence avait été moins profonde, il n'y eut pas non plus de renouveau de vie monastique bien marqué ; jusqu'au protestantisme les abbés continuèrent à y jouir de leurs prérogatives et privilèges.

On le voit, pendant tout le XV^e^ siècle les essais de réforme furent un peu partout à tendance centralisatrice, avec suppression, ou au moins réélection fréquente, des abbés, comportant par le fait même l'abandon du rite de la bénédiction solennelle. Ailleurs ce sont de simples fédérations, dans lesquelles les monastères et les abbés conservent à peu près tous leurs droits et privilèges. Partout cependant se manifeste un développement dans le sens d'une unification des observances et des coutumes au sein d'une même congrégation, ce qui ne pouvait manquer de se faire sentir dans l'usage des insignes pontificaux.

En même temps que s'opérait cette évolution de l'Ordre monastique, les papes continuent à concéder des privilèges. Clément V surtout en accorde un certain nombre ; il aurait même donné à un abbé la mitre « lapidibus pretiosis ornata », en 1306. Les Cisterciens demandent et obtiennent à leur tour les *pontificalia*, en 1359 ; ce qui leur sera confirmé par Innocent VIII en 1489. L'abbé de Pasignano reçoit la mitre, l'anneau, les sandales et autres insignes par la faveur de Clément V, avec confirmation par Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI ; il aurait même le droit d'user de ce privilège et de donner la bénédiction pontificale sans avoir besoin de demander l'autorisation à l'évêque diocésain. D'autres abbés reçoivent la même faveur, tels ceux de Reichenau, de St-Gall, de Liesborn, de Populeto en Catalogne. Le port de l'anneau se généralise, ainsi que celui de la croix pectorale, celle-ci cependant durant les fonctions pontificales seulement. Martin V donne, en 1420, les *pontificalia* à l'abbé de St-Pancrace et à celui de la Trinité de Florence. Jumièges les reçoit en 1409 et Troarn en 1456. En 1423 et 1426 les abbés anglais en jouissent, ainsi que les présidents du chapitre provincial, même s'ils ne sont pas abbés. Eugène IV en concède le privilège à l'abbé de St-Paul-hors-les-murs à Rome (1442). Vers la même époque les abbés des Célestins et ceux de Monte-Oliveto les reçoivent également.

Il y a plus : c'est du XV^e^ siècle que datent trois bulles, désormais célèbres et dont l'authenticité ne fait plus de doute, accordant à des abbés le pouvoir de conférer les ordres majeurs. Boniface IX donne, par la bulle *Sacræ Religionis* (1400), à l'abbé de St-Osith le privilège d'ordonner ses sujets à tous les ordres, y compris le diaconat et la prêtrise. Martin V concède la même faveur à l'abbé cistercien d'Atzelle (Saxe), par la bulle *Gerentes ad vos* (1427). Et Innocent VIII accorde, par la bulle *Exposcit* (1489), à l'abbé de Cîteaux la faculté de conférer le diaconat à tous les religieux de son ordre. Il ne s'agit plus ici seulement de quelques ornements ou de marques de dignité, mais de l'exercice du pouvoir pontifical dans ce qu'il a de plus profond et de caractéristique. Si le concile de Trente n'a pas jugé bon de retenir ces

concessions dans toute leur ampleur, il faut reconnaître cependant qu'il a confirmé aux abbés qui l'avaient déjà et étendu à tous les autres le droit de conférer les ordres mineurs à leurs sujets.

Un problème se pose. On a vu que le nombre des abbés réguliers avait considérablement diminué et que les nouvelles congrégations réformatrices n'étaient guère favorables aux anciens privilèges ; or c'est à ce moment que se généralisa l'usage des insignes pontificaux par les abbés. Comment cela se fit-il ? Autrement dit : comment passa-t-on du stade des privilèges particuliers, concédés à des abbés ou à des abbayes déterminées, à celui du droit, ou au moins de l'usage général ? Il faut tout d'abord écarter les hypothèses de l'extension progressive du privilège à tous les monastères et d'un texte juridique ou historique justifiant l'extension formelle à tous les abbés.

La concession des *pontificalia* a d'abord été un privilège octroyé individuellement, soit « motu proprio », soit à la demande, tantôt des intéressés, tantôt de tiers (princes, fondateurs, évêques...). Les premiers textes positifs de portée universelle sont les canons 625, 811 et 812 du *Codex Juris Canonici*. Cependant ils font seulement passer dans le droit écrit un droit coutumier supposé par des textes particuliers, mais déjà officiels : décrets du concile de Trente sur les ordres mineurs, décrets de la S. Congrégation des Rites, rubriques du missel... Or plusieurs de ces textes réservent l'usage des *pontificalia* aux abbés bénits. C'est là, à n'en pas douter, l'intention du droit coutumier consacré par le Code. Le rite de la bénédiction des abbés « *auctoritate apostolica* » se trouve dans l'édition princeps du Pontifical Romain, compilée par Patrizzi de Piccolomini et Jean Burckard, approuvée par Innocent VIII, et publiée en 1485. Il est réservé au pape, à l'instar du sacre des évêques et des rois. Il s'ensuit que c'est par le moyen de la confirmation de l'élection par l'autorité du pape, de la demande de l'abbé (analogue à la *postulatio* du *pallium*), et à travers le *mandatum apostolicum* que l'abbé recevait, avec la bénédiction, le droit et la tradition des *pontificalia* par le Souverain Pontife. De fait le Saint-Siège ne concédait cette bénédiction qu'aux abbés exempts ; par contre tous les abbés exempts ne recevaient pas la bénédiction solennelle et ainsi n'avaient pas les *pontificalia*. C'est ce qui explique les concessions pontificales faites encore au XVIe siècle et jusqu'au XVIIe, comme ceux du diocèse de Cologne (1626), ainsi que les confirmations de ces mêmes privilèges, comme celle qui fut faite aux Célestins par Paul V. Les abbés suisses, au contraire, qui ne reçurent les *pontificalia* qu'au début du XVIIe siècle, n'étaient pas exempts. La constitution apostolique *Commissi nobis*, publiée par Benoît XIII le 6 mai 1725, fit une obligation à tous les abbés de recevoir la bénédiction abbatiale dans l'année de leur élection ; par le fait même elle étendait implicitement l'usage des *pontificalia* à tous les abbés exempts. Les autres, soumis à la juridiction de l'Ordinaire, continuaient à recevoir la bénédiction selon le formulaire ancien, contenu dans les pontificaux du XIIIe siècle et ne comportant que la remise du livre de la Règle, de la crosse et l'intronisation. Ceci explique que les abbés titulaires de certaines congrégations, même exemptes (Angleterre, Ste-Justine...), n'avaient pas l'usage des *pontificalia* ; leur titre les maintenait au rang des abbés non-bénits. Depuis le XIXe siècle les abbés soumis aux Ordinaires ont disparu en fait ; depuis le Code, en droit également (can. 488, 615). Il n'en reste plus que le souvenir dans le rite « De benedictione abbatis auctoritate Ordinarii » du Pontifical Romain actuel.

La « coutume » des *pontificalia* s'est généralisée en partie au XVe siècle à travers l'unification des observances dans les congrégations centralisées ; elle a été influencée aussi par le privilège accordé à certaines d'entre elles (comme Ste-Justine-de-Padoue) octroyant aux abbés temporaires « durante munere » l'équivalent de la bénédiction liturgique, par l'intervention de la confirmation juridique des élections, inconnue dans le régime antérieur des anciens monastères (can. 176, 2). La pratique de la communication des privilèges, inaugurée par la bulle *Etsi ex* d'Eugène IV (23 février 1434) ne fut pas étrangère à cette généralisation.

C'est aussi à travers le rite de la bénédiction « auctoritate apostolica » que la crosse des abbés a dû devenir un insigne liturgique, faisant partie des pontificaux. Du temps de saint Thomas encore, elle était considérée comme un insigne d'autorité de régime, comme elle l'est restée pour les abbesses.

On a vu plus haut la place qu'occupaient dès le XIIIe siècle à Rome les abbés des monastères de la Ville dans les cérémonies les plus solennelles : leur rang d'Ordinaires les plaçait dans le clergé romain immédiatement après les cardinaux, auxquels s'étaient joints les patriarches. Cette situation se poursuit sans interruption ni contradiction jusqu'au XVIe siècle. Voici quelques témoignages de la persistance de cette antique coutume : le récit du couronnement d'Innocent VIII en 1484, composé par Jean Burckhard ; les éditions du Pontifical Romain de 1520, 1543, 1561, 1572 et 1582 ; la relation du sacre de Sixte V en 1585, par Paul Alaleone. Je ferai remarquer cependant que le Pontifical Romain fait passer les « abbates urbani » après les évêques assistants au trône, et non plus seulement après les cardinaux et les patriarches, mais toujours avant tous les autres évêques. Avec la suppression de la cérémonie du sacre du pape dans l'édition officielle du Pontifical Romain, publiée en 1596 par ordre de Clément VIII, l'ancien usage disparut, on ne sait quand.

Ni cette édition du Pontifical Romain, ni celle du *Cæremoniale Episcoporum*, approuvée par Paul V en 1600, n'apportèrent de changements à la situation des abbés dans la question des *pontificalia*. Il n'en fut pas de même de la création de la S. Congrégation des Rites, en 1588. On était en pleine période de règlementation et d'unification, d'où la multiplicité des questions, des discussions et surtout des recours au Saint-Siège, et par voie de conséquence, des décisions et des décrets qui remplissent le premier siècle d'existence du nouveau dicastère. Questions de préséance entre les diverses catégories de prélats et les chanoines, entre réguliers et séculiers, questions de processions, problèmes des droits respectifs des évêques et des chanoines en matière de liturgie, problèmes des dignités, canoniales et prélatices, organisation des chapitres, questions d'encensement et de goupillon... ; tout a été abordé. La place qu'occupent les

privilèges des abbés dans cet ensemble un peu disparate est fort modeste ; encore s'agit-il surtout de préciser la situation des congrégations récentes : camaldules, olivétains ou chanoines réguliers. Le problème n'était pas de savoir si les abbés avaient droit aux ornements pontificaux, mais de réglementer l'extension de leur usage ; c'était surtout de connaître quelles incidences la nouvelle introduction du trône apportait, les abbés pouvaient-ils en avoir un, avec ou sans baldaquin, avec des tentures plus ou moins précieuses, avec combien de marches ? Il s'agissait aussi de déterminer le nombre et la qualité des assistants, diacres d'honneur et chapelains, et jusqu'au nombre des chandeliers et des crédences. Voyons comment se présente la situation qui aboutira bientôt au décret d'Alexandre VII.

Les abbés portent désormais l'anneau tous les jours, certains usent du *pectorale* ou *formale*, d'autres ont la mitre précieuse ; pour celle-ci j'ai déjà noté une concession papale, en 1519 par Léon X en faveur des abbés d'Anchy-les-Moines. L'aiguière et le grémial figurent dès le xiv^e^ siècle dans l'Ordo d'Evesham et leur emploi se généralise. Quelques-uns utilisent le septième chandelier à la messe solennelle. C'est à cette époque que remonte l'usage des habits prélatices : mozette, mantelletta et parfois rochet. Depuis que les cérémoniaires du xvi^e^ siècle ont ressuscité le trône, les abbés ont voulu en avoir un, parfois assez beau et même somptueux. Et surtout, puisqu'il y avait désormais un livre codifiant toute la liturgie des cérémonies pontificales, ils croyaient devoir le suivre en tout point.

Ce sont, en partie, ces usages récents qui firent difficulté, comme on peut le voir sur les décrets de la S. C. des Rites. En 1604 (*Decreta authentica*, n° 156) elle règle les questions des pontificaux et du trône de l'évêque et de l'abbé séculier d'une église collégiale du diocèse d'Alexandrie. La même année (n° 168) elle intervient dans la question des pontificaux de l'abbé de St-Pierre de G. et dans celles de la bénédiction du peuple à la messe pontificale, et des processions hors du monastère. En 1606 (n° 198) elle statue que le prieur des chanoines réguliers de Ste-Catherine pourra avoir un trône du côté de l'évangile, avec deux degrés, sans prédelle, sans baldaquin, ni dorures ; qu'il ne pourra pas avoir de diacres d'honneur, ni de ministres inférieurs en plus des acolytes et des porte-crosse et porte-mitre, qu'il ne pourra avoir que six chandeliers sur l'autel, une seule crédence ; et, enfin, qu'il ne portera qu'une calotte noire. En 1609 (n° 274) elle décrète que l'abbé « nullius » de San Millan (Burgos) ne pourra bénir ses sujets en forme privée, comme il le fait lorsqu'il pontifie. En 1613 (n° 315) elle défend à l'abbé de San Juan de la Pena (Espagne) de se faire accompagner solennellement par ses moines pour se rendre de chez lui à l'église pour pontifier. En 1617 (n° 347) elle décide qu'en présence de l'évêque l'abbé des Célestins d'Aquila devra avoir un siège à côté du trône de l'évêque ou un trône en face, mais plus petit, plus simple et avec une seule marche. En 1617 c'est encore le trône qui est en cause, pour l'abbé de St-Séverin de Naples, qui en avait un magnifique et avec cinq gradins ; on lui rappelle le décret 198 de 1606. En 1617 (n° 351) la S. Congrégation précise aux abbés bénits de Valladolid qu'ils ne peuvent user des *pontificalia* que dans les églises de l'Ordre. En 1617 et 1621 (n° 358, 384) elle autorise l'abbé des chanoines réguliers de Verceil à porter la mozette, même en présence de l'évêque et en dehors de leur église. D'après Tamburini la même chose aurait été concédée à l'abbé de Montevergine sur tout le territoire de l'abbaye « nullius ». En 1626 la S. Congrégation déclare qu'il ne convient pas, « non convenire », que les abbés O.S.B. portent le rochet. En 1629 (n° 499) elle accorde, contrairement aux décrets 198 et 347, aux abbés olivétains le trône avec baldaquin, à condition qu'il ne soit pas trop somptueux, ainsi que l'assistance d'un prêtre, de deux diacres d'honneur, et de six moines parés. Les autres décrets, de 1631 à 1644, peu nombreux, ne font que revenir sur les mêmes points. A la fin de cette revue, il n'est pas sans intérêt de noter que presque toutes ces décisions du Saint-Siège (16 sur 18) concernent l'Italie et l'Espagne : ce qui veut dire que le problème était localisé surtout dans ces deux pays et qu'ailleurs la possession était pacifique. De plus la moitié seulement sont relatifs à des bénédictins noirs ; les autres regardent les camaldules, les olivétains, les cisterciens et les chanoines réguliers ; de sorte que l'on ne peut guère prétendre que ce sont les abus des abbés bénédictins qui ont motivé les décrets ultérieurs.

Sur les entrefaites A. Tamburini, abbé vallombrosain, publie son monumental ouvrage *De Jure Abbatum* (1650), dans lequel il tente de condenser toute la législation sur la matière. Il note, entre autres, que tous les abbés n'ont pas encore les *pontificalia* et que ceux qui les ont n'ont pas toujours tous les insignes ; mais, ajoute-t-il, à côté des privilèges formels il y a place pour la coutume et la prescription (I, 321). Il précise que l'usage des *pontificalia* est un signe de juridiction (I, 322), mais que son extension dépend du privilège et que si celui-ci est formel les évêques ne peuvent pas s'y opposer. Il énumère ainsi les habits prélatices : mantelletta, mozette, barette, calotte, cappa magna (« cappa longa, caudata et capuciata »), rochet : et il écrit que les usages les concernant sont différents, les uns venant de privilèges formels, les autres issus de la coutume (I, 314). Aujourd'hui encore cet ouvrage rend des services, par la masse des documents qu'il renferme et par le nombre des questions qu'il étudie ; mais ne peut-on pas se demander si, à l'époque où il parut, au milieu des discussions suscitées par la règlementation et l'unification des rites, il n'a pas quelque peu agacé les adversaires des privilèges des abbés.

Préparé par la S. C. des Rites, le décret « Circa usum pontificalium prælatis episcopo inferioribus concessorum a S. R. C. habito coram SS. D. N. Alexandro VII emanatum », fut promulgué le 27 septembre 1659 (n° 1131). Il s'adresse sans distinction à tous les prélats inférieurs aux évêques et jouissant de l'usage des pontificaux, pour réprimer les abus qui se sont introduits, rectifier certaines interprétations des privilèges obtenus et pour promouvoir l'unification des rites ; il ne concerne donc pas spécialement les abbés bénédictins et il n'entend pas révoquer les privilèges ni même les coutumes légitimes. A vrai dire cependant ce texte est plutôt restrictif et le ton en est parfois sévère. Peut-être même paraît-il, à quelques siècles de dis-

tance, manquer un peu de sérénité, lorsqu'il accuse, par exemple, les bénéficiaires des privilèges en général de les interpréter de travers et de ne pas observer les décisions du Saint-Siège («...eo præsertim tempore quo privilegia ipsi (prælati inferiores) perperam interpretantes ostendentesque, parum obsequi student decretis pluries ab eadem S. C., hac in re evulgatis, aut ipsa ignorare prætendunt »). De même lorsque fixant à trois jours par an le nombre des offices pontificaux permis, il se réfère à d'anciens décrets qu'il ne cite pas et que je n'ai pas trouvés. Ses vingt-et-un paragraphes sont tous rédigés sous forme négative et portent chacun une prohibition. Il termine, non seulement en chargeant les Ordinaires de veiller à l'exécution de cette règlementation, mais il leur fait même un devoir de frapper de censures ceux qui tarderaient à se soumettre.

Si l'on examine attentivement ce texte, on constate qu'il ne met pas du tout en question les *pontificalia* des abbés ; il ne fait qu'en limiter l'usage dans le temps et l'espace, c'est-à-dire à certains jours et dans l'église propre. De plus, et c'est là son objet précis si l'on considère les divers décrets qui l'ont précédé et la teneur de ses défenses, il conteste aux prélats inférieurs la faculté de se servir du *Cæremoniale Episcoporum*, paru depuis peu. C'était là le droit incontestable du Saint-Siège ; il faut reconnaître cependant que les abbés, jouissant des insignes pontificaux, étaient bien excusables de vouloir utiliser un livre qui en réglementait l'usage, d'autant plus que ce livre ne les excluait pas et qu'il n'existait pas de cérémonial pour les prélats inférieurs. Ce n'est que par une interprétation extensive très large que ce décret a été considéré dans la suite par certains comme constituant le « Cæremoniale Abbatum » !

Le Saint-Siège, en tout cas, n'a jamais estimé que c'était son dernier mot sur la question. Moins d'un an après, sur les instances du procureur de la congrégation Cassinienne, paraissait un autre décret (n° 1163, du 12 juin 1660), qui, tout en confirmant l'ensemble du précédent, atténuait certaines restrictions ou revenait sur certaines prohibitions. De même en 1671, Clément X accordait, par rescrit du 2 octobre, aux abbés généraux de Vallombreuse la faculté de porter la mozette, la mantelletta, la calotte et la barette, partout, même à Rome. Plus tard, le 6 mai 1715, Benoît XIII publiait la constitution *Commissi Nobis*, qui faisait une obligation à tous les abbés réguliers, même s'ils n'étaient pas perpétuels, de se faire bénir dans l'année par l'évêque diocésain ; or il n'y est plus question des *pontificalia*. On peut en conclure que la question ne devait plus être à l'ordre du jour. Elle y revint, au contraire, un peu plus tard, lorsque, en 1744, Benoît XIV publia une lettre pour rappeler le décret d'Alexandre VII, mais sans entrer dans aucun détail. De même Pie VII confirma par une constitution apostolique un décret de la S.C.R. en date du 27 août 1822, insistant sur celui de 1659 ; mais en précisant qu'il s'adressait surtout aux chapitres de chanoines ayant le privilège des *pontificalia*. On affirme dans ce texte, pour la première fois semble-t-il, que les insignes pontificaux sont de droit réservés aux évêques et que leur usage par d'autres sont une atteinte à la dignité épiscopale (« læsivum dignitati episcopali »).

On connaît les démêlés de Dom Guéranger avec l'évêque du Mans, qui entendait urger une interprétation rigoureuse et une application tracassière du décret d'Alexandre VII ; ainsi que les difficultés de Dom Gréa, auquel on reprocha, entre autres, d'avoir conféré les ordres mineurs à ses religieux.

Finalement le *Codex Juris Canonici* reconnut formellement aux abbés bénits le droit de conférer la tonsure et les ordres mineurs à leurs sujets, l'usage des insignes et des offices pontificaux, le trône avec baldaquin ainsi que le port de la croix pectorale, de l'anneau avec pierre précieuse et de la calotte noire. Dans les sources, le décret d'Alexandre VII n'est pas cité ; il est légitime d'en conclure qu'il est abrogé effectivement.

Conclusion

Les *Ordines* liturgiques et les pontificaux, les regestes des papes, les écrits des liturgistes, les monuments archéologiques, les miniatures, bref des sources historiques nombreuses et très variées nous documentent sur l'histoire compliquée des divers ornements pontificaux. Arrivés au terme de cette enquête, si l'on considère les développements dont j'ai noté les principales étapes, on peut assez facilement se faire une idée d'ensemble.

Le fait le plus frappant, quelque peu paradoxal, c'est que les « pontificalia » n'ont pas de lien nécessaire ni primitif avec la dignité épiscopale. Dans les premiers siècles, on ne pensait, en offrant le Saint Sacrifice de la messe, qu'à une participation active et communautaire de toute l'Eglise aux mystères du Christ, chacun selon son ordre et à son rang. Et personne n'aurait imaginé que prendre part à la liturgie solennelle présidée par le chef de l'Eglise locale, c'était assister à la récitation de prières par l'évêque, au milieu d'un cadre pompeux de chants, de cérémonies et d'ornements destinés à honorer la personne du pontife, mais sans réelle nécessité liturgique. Dans toutes les Eglises, sans doute, le pontife et ses ministres acquièrent vite, avec leur place distinctive, leurs insignes réservés. Ceux du clergé de Rome, empruntés originairement à la hiérarchie impériale, prirent rapidement dans ce contexte une valeur liturgique, et participèrent dans la suite à la diffusion des usages et des textes romains, non sans emprunter à leur tour quelques traits gallicans et germaniques, lorsque le Pontifical romano-germanique sera introduit à Rome au xe siècle.

Cela ne veut pas dire que, dans tout l'Occident, chaque célébrant se permit, à partir de Charlemagne, de porter tous les attributs du pape. Un certain nombre d'ornements furent compris comme honorifiques et ils se diffusèrent autant par concession que par pure imitation. Mais si les évêques purent, en tant que chefs de leur Eglise et maîtres de sa liturgie, prendre de plein droit un certain nombre d'insignes, les autres dépendaient de la bienveillance papale. Or, de même que dans la Ville Eternelle l'évêque de Rome ne se réservait pas exclusivement le droit de célébrer, de même la liturgie solennelle se déroulait à peu près de la même façon autour du pontife local, à qui elle revenait normalement, ou autour du prêtre qui le remplaçait. C'est pourquoi les évêques ne furent pas seuls à bénéficier de ces concessions.

A côté des cathédrales, il y eut de nombreuses abbayes, où la liturgie était célébrée avec le même soin et dans des conditions analogues, et dont les abbés jouèrent dans la vie de l'Eglise un rôle de premier plan, qui les mettait dans une situation comparable à celle des évêques. Dans ces conditions, les papes trouvèrent normal de concéder à ces prélats les mêmes privilèges liturgiques qu'aux titulaires de sièges épiscopaux, sans que ceux-ci, dans leur grande majorité, en prissent ombrage. Par ailleurs, l'extension des *pontificalia* subit, comme toute la liturgie, l'influence du symbolisme et des développements artistiques caractéristiques du Moyen âge. Peu à peu, ces insignes tendent moins à marquer l'office du célébrant qu'à rehausser et à mettre en évidence sa fonction, surtout à partir de la Renaissance. Par une conséquence toute naturelle, cette diffusion ne pouvait manquer de refléter, sur le point particulièrement sensible des ornements et des privilèges honorifiques, l'état d'esprit et les tendances de l'époque. Il fallait bien s'attendre à ce que s'y fassent jour aussi les ambitions, et même la participation au sacrifice du Christ a pu paraître moins manifeste que la prétention de quelque prélat à revendiquer sa dignité et à imposer sa personne.

Si les abbés sont entrés sans opposition dans cette évolution, on peut se demander si cela n'a pas été plus conforme à leur rôle extérieur qu'à leur profession monastique ; ils se sont peut-être laissé trop facilement entraîner par l'idéologie des privilèges honorifiques et dans le système représentatif de la Chrétienté médiévale. Il eût peut-être été plus profitable à l'Ordre monastique et à l'Eglise qu'ils s'enfermassent dans l'opposition radicale au monde et à son esprit, qui était si caractéristique du monachisme ancien. Il est facile, à un millénaire de distance, maintenant surtout que la Chrétienté médiévale a vécu, de se poser cette question et de porter un jugement défavorable sur le comportement des abbés médiévaux. Le problème existait pourtant alors et ne manquait pas de préoccuper certains esprits : on a vu comment les réformateurs monastiques et les fondateurs des nouveaux ordres ont essayé de le résoudre aux XIe et XIIe siècles.

Dans la suite, la diminution en nombre et en importance des abbayes, la plaie de la commende, ou, d'autre part, l'effacement du titre abbatial dans les réformes inspirées par l'esprit évangélique et un retour à l'idéal primitif, la prétention aussi de certains évêques de restreindre les privilèges des autres prélats : autant de causes qui ont joué pour réserver de plus en plus nettement aux évêques les fonctions liturgiques exécutées dans toute leur ampleur et les ornements y afférant. Lors de la règlementation et de la codification des rites, dans lesquelles les cérémoniaires romains des XVe et XVIe siècles eurent une si grande part, l'ensemble des cérémonies pontificales fut fixé dans un cérémonial destiné aux évêques, sans tenir compte des autres prélats jouissant des *pontificalia*. La bonne foi des abbés, leur résistance aux attaques dont ils furent l'objet, parfois aussi leurs prétentions excessives, amenèrent des mises au point et même des prohibitions, dont le décret d'Alexandre VII est l'exemple le plus connu. Mais il n'eût pas convenu que de tels conflits marquent le dernier mot : usages légitimes et droits acquis ont été maintenus et conservés par le code du Droit Canon.

En fait, l'évolution du clergé occidental, pour de multiples raisons, parmi lesquelles il faut noter le souci de l'apostolat, a dispersé les prêtres, réduit l'importance de leur rôle liturgique, réservé aux cathédrales, aux abbayes et à quelques grands couvents l'exercice du culte solennel. D'autre part, les circonstances historiques et, c'est peu discutable, le goût du faste et de la pompe, ont considérablement alourdi les *pontificalia* et, par voie de conséquence, restreint les possibilités d'usage, quand ce ne serait que pour les évêques dans les missions ou en tournée pastorale. Le fait que de récents décrets aient retouché quelques-uns des points qui paraissaient les moins adaptés permet de se demander si l'Eglise, dans sa sagesse, n'en viendra pas un jour à reconsidérer l'ensemble du problème des ornements pontificaux.

Sans entrer dans tous les détails, il n'est pas difficile de souligner quelques-uns des éléments accessoires, résultat d'amplifications successives. Si le port des sandales remonte à la plus haute antiquité, il n'en est pas de même de leur couleur, non plus que de l'usage des bas, ajoutés par la suite pour compléter le costume ; de même la couleur liturgique et l'ornementation des gants sont des innovations récentes, motivées par un souci d'uniformité avec le reste des ornements. Le rochet, l'aube et la tunicelle, qui représente la tunique, font double et triple emploi : le rochet et l'aube ne sont originairement qu'une tunique de lin. La mitre n'a été pendant longtemps qu'une coiffure assez simple et d'une seule sorte. En maints endroits, on a tendance à reprendre l'ancien usage de toujours porter la crosse avec la mitre, sans s'inquiéter des questions de juridiction. Je ne parle pas du format de la chape, qui n'a d'autre origine que la fantaisie des artistes, ni de la serviette dont les sacristains ont fait le grémial. Quant au trône actuel, qui n'a que de très lointaines attaches avec l'ancienne *cathedra*, ne peut-on se demander pourquoi il a évincé de telle façon le faldistoire, qui a été pendant tant de siècles le siège épiscopal ? Dans l'ancienne liturgie romaine, le pontife prenait les ornements à la sacristie et entrait solennellement tout paré, sans que l'on y voie une diminution d'honneur : la foule contemporaine, d'ailleurs, ne comprend guère le sens spirituel de tout ce déploiement à l'église même. Ce long *paramentum* est plutôt cause de lassitude pour les assistants et interrompt l'office liturgique lui-même. La récitation des prières de préparation par le pontife en *a parte*, faisant concurrence à l'Heure de tierce, ne semble pas inviter les fidèles à unir leur prière à celle de la liturgie solennelle. De même, les lavements de mains répétés et cérémonieux risquent peut-être de distraire l'attention, sans ajouter grande valeur spirituelle.

Mais à côté de ces éléments discutables, sans lien essentiel avec la dignité épiscopale, la célébration pontificale de la liturgie apporte un enrichissement qu'il ne faut pas sous-estimer. Le pontife, entouré du clergé de son Eglise, chantant solennellement la messe au milieu de la communauté des fidèles, représente de façon vivante le mystère de l'Eglise et le sens de son sacrifice, assemblée eucharistique

plénière. L'avant-messe, avec son caractère d'enseignement et de louange, est bien mieux à sa place au trône ou au faldistoire qu'à l'autel même, tandis que le cortège qui, à l'offertoire s'avance et gravit les degrés, marque nettement une progression dans le rite, une nouvelle phase de la messe : désormais c'est l'offrande du sacrifice qui va commencer. Le pontife, en crosse et en mitre, apparaît alors non seulement comme le célébrant principal de l'office en cours, mais comme le pasteur sacré qui conduit son troupeau au Christ. La présence autour de lui du prêtre assistant, de diacres, en plus du diacre et du sous-diacre d'office, met en valeur la participation de tous les degrés de la hiérarchie au même sacrifice, humble vestige de l'ancienne concélébration. Une ordination, une profession religieuse, une bénédiction d'abbé ou un sacre d'évêque prennent une signification plus évidente au cours d'un office pontifical que pendant la messe basse de l'évêque célébrée dans une chapelle privée. A la consécration des églises, la messe est historiquement et liturgiquement le rite primordial ; on ne saurait donc lui accorder trop d'importance et sa célébration pontificale solennelle vaudrait bien que l'on réduisît quelque peu certains rites secondaires.

Il n'entre pas dans mon propos de faire des pronostics d'avenir ni des projets de réforme. Je n'ai voulu que donner quelques exemples basés sur l'étude de la tradition ; si ces observations sont en faveur d'un allègement des *pontificalia*, ce n'est pas par souci de copier un passé désormais révolu, c'est parce que l'histoire permet de se rendre compte de ce qui est essentiel, de ce que les siècles y ont ajouté pour en expliciter le contenu spirituel, mais aussi de ce que les générations successives y ont mis d'expression de sentiments et de manifestations esthétiques qui n'ont pas forcément une valeur permanente. En s'attachant aujourd'hui à toutes ces amplifications dans le déploiement extérieur de la liturgie, ne risquerait-on pas de détourner les esprits des rites solennels authentiques, si riches de sens en eux-mêmes et si pleins de valeur spirituelle ? Les chrétiens d'aujourd'hui sont beaucoup moins sensibles que leurs devanciers de la fin du Moyen âge et de la Renaissance au faste et à la pompe des cérémonies : peut-être sont-ils plus exigeants dans leur souci de la logique, dans leur recherche du vrai et dans leur désir d'aller au fond des choses pour participer plus pleinement au mystère du Christ qui leur est offert dans la liturgie ? [1]

Dom P. SALMON
Abbé de St-Jérôme *in Urbe*.

[1] Ces articles paraîtront prochainement en volume aux éditions de l'*Officium Libri catholici*, à Rome, avec une introduction et des notes.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Sur la prière des parents faite avant la naissance pour un enfant mort sans baptême

Q. — Si, pendant qu'elle porte son enfant, une mère prie sérieusement et avec ferveur pour le salut de cet enfant, et que celui-ci meure sans le baptême, sans qu'il y ait culpabilité de qui que ce soit (enfant mort-né), ne peut-on pas penser qu'en ce cas, Dieu aura donné à cet enfant, d'une façon extraordinaire, une lumière qui lui aura permis de faire les actes de foi et de charité nécessaires au salut ?

Pourquoi pas ? S. Thomas dit bien que Dieu ne laissera pas sans salut l'adulte qui a toujours suivi sa conscience ; il lui enverra, s'il le faut, un ange du ciel.

La prière d'une mère semble avoir toutes les qualités requises pour être exaucée et sa demande est dans la ligne de la volonté salvifique universelle de Dieu. Alors se pose, en ce cas, le problème de l'efficacité de la prière.

J'incline à penser que, dans ce cas, sans en avoir la certitude, nous avons cependant des raisons de penser que l'enfant sera sauvé d'une façon extraordinaire.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* vous répond par un de ses collaborateurs qui vient précisément de publier *Morts sans baptême* (Téqui, éditeur), où vous pourriez trouver les principes de solution à votre question. Toutefois, l'auteur regrette vivement n'avoir pas connu votre objection avant la publication de son livre : non que cette objection soit embarrassante ; mais d'autres ont pu l'avoir présente à l'esprit et il eût été utile d'en parler brièvement. Nous comblerons aujourd'hui cette petite lacune en répondant à votre consultation.

On ne saurait établir une équivalence entre la prière faite *pour soi-même* et la prière faite *pour autrui*. S. Thomas, auquel vous vous référez, le note expressément :

> La prière n'a pas toujours une valeur impétratoire infaillible, parce qu'il peut y avoir quelque chose qui s'oppose à ce que la providence de Dieu accorde ce qu'on lui demande... L'obstacle à l'efficacité de la prière peut se trouver *ex parte orantis*, s'il ne prie pas convenablement, *si orationem inordinate emittat* ; et c'est pour écarter cet obstacle que l'on requiert de la prière qu'elle soit faite *pie*, par quoi l'on entend qu'elle doit être un acte de religion, de latrie ; et c'est pourquoi l'on dit que la prière, pour être infailliblement exaucée, doit avoir rapport au salut, *et sic dicitur quod sit ad salutem*. — L'obstacle peut se trouver *ex parte ejus pro quo petitur*, et cet obstacle peut exister soit dans l'instant même où se fait la prière, soit dans le temps qui s'écoule entre la prière et l'obtention de ce que l'on a demandé. Dans le premier cas, l'obstacle ne peut se rencontrer quand on prie *pour soi* avec piété, mais seulement quand on prie *pour autrui*, et c'est pourquoi l'une des conditions de l'efficacité de la prière, c'est qu'elle soit faite *pro se*. Dans le second cas, l'obstacle est écarté par la quatrième condition exigée pour que la prière soit efficace, à savoir qu'elle soit faite *perseveranter* (*In IV Sent.*, dist. XV, q. 4, a. 7, qu. 3).

En quelques mots, le P. Menessier résume toute la doctrine thomiste sur l'efficacité de la prière : « D'autrui nous pouvons parfois douter qu'il soit

en disposition à recevoir. Tandis que lorsque nous demandons *pour nous*, cette demande elle-même parfait nos dispositions réceptives ». (*La Religion*, Somme de S. Thomas, édit. de la « Revue des Jeunes », t. I, p. 356).

Par le fait que l'enfant est dans le sein de sa mère, il n'est pas encore placé dans l'état réceptif de la grâce baptismale. Par ailleurs, il est normalement incapable de faire les actes de foi et d'amour nécessaires à la justification par le baptême de désir. Les prières de sa mère suppléeront-elles à cette double incapacité ? Comme vous le dites très bien, nous ne saurions en avoir la certitude. Mais nous ne pouvons, avec vous, affirmer avec une réelle *probabilité* positive, un moyen extraordinaire de salut pour cet enfant. Parlons, si vous le voulez, de *possibilité*. Lisez notre livre et vous constaterez que c'est à cette solution qu'il convient de s'arrêter.

Ne dissuadons pas cependant les parents d'adresser une fervente prière pour le salut d'un enfant mort sans baptême, surtout prière faite par la mère quand elle le portait encore vivant en son sein. Cette prière *pourrait* peut-être être exaucée ; mais ce serait trop dire qu' « elle a toutes les qualités requises pour être exaucée et qu'elle est dans la ligne de la volonté salvifique universelle de Dieu ».

Faites un rapprochement. La prière de l'Eglise, certes, remplit toutes les conditions pour être exaucée. Quand l'Eglise demande, au carême, que les noms de tous les fidèles soient inscrits dans le livre de la bienheureuse prédestination, elle sait bien que des obstacles surgiront qui empêcheront sa prière d'être complètement exaucée.

Permettez enfin que nous rectifiions une assertion attribuée à S. Thomas. Le Docteur Angélique ne dit pas qu'à l'adulte qui aura suivi sa conscience, Dieu enverra *un ange* du ciel. Le texte exact est celui-ci : *Si aliquis in silvis nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel* ALIQUEM FIDEI PRÆDICATOREM *ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium* (*De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1).

A. MICHEL.

La grâce habituelle du Christ est-elle susceptible d'accroissement ?

Q. — Vous avez écrit (*Ami*, 1954, p. 618) : « La grâce habituelle du Christ n'est pas susceptible d'accroissement. Car il est *comprehensor*. » Mais n'est-il pas aussi « viator » ? Comment croire que toute la vie et la mort du Christ n'ont pas augmenté en lui la grâce habituelle ? — A l'occasion, vous éclairerez ma lanterne : je dois confondre quelque chose.

R. — Votre demande de précision nous montre qu'en abordant un problème, il faudrait en considérer les aspects connexes. Et notre correspondant a bien fait de solliciter un éclaircissement.

I. — Il n'est pas question de revenir sur l'assertion relevée. Avec S. Thomas, il faut dire que le Christ, comme homme, fut dès le premier instant de sa conception, vraiment et pleinement bienheureux. Il ne peut donc y avoir en lui augmentation de la grâce, pas plus qu'il ne peut y avoir augmentation chez les autres bienheureux qui, du fait qu'ils sont parvenus au terme de la vie divine, ne sont plus susceptibles de croissance. Chez les hommes au contraire qui *ne sont* ici-bas *que* pèlerins terrestres, la grâce peut grandir, tant du côté de sa forme qui ne réalise pas en eux son degré suprême, que du côté de son sujet qui n'est pas encore parvenu au terme de la béatitude (IIIª q 7, a. 12).

Nous avons souligné la restriction relative aux hommes qui *ne sont* ici-bas *que* pèlerins terrestres, précisément pour montrer le bien-fondé de l'instance faite par notre correspondant : « Le Christ n'était pas que compréhenseur, il était aussi voyageur ». Comme « viator », sa grâce sanctifiante ne pouvait-elle pas être susceptible de croissance ? La grâce elle-même, non certes ! Le Christ ne pouvait être compréhenseur et voyageur par rapport au même objet : sa grâce est donc celle du compréhenseur, et comme toute grâce de l'âme en possession du souverain Bien par la vision intuitive, elle n'était susceptible d'aucun accroissement. Brièvement, mais très clairement, le R. P. Bouëssé nous donne un précieux commentaire de la doctrine de S. Thomas relatée plus haut :

> La grâce habituelle est une certaine forme. Nous la réduisons notionnellement à la catégorie qualité. Or, qu'une forme ne puisse connaître de croissance, cela arrive doublement : 1. du côté du sujet ; 2. du côté de la forme elle-même. Du côté du sujet, il suffit que celui-ci atteigne le terme ultime de participation à la forme dont il est susceptible : point de saturation. Du côté de la forme, toute possibilité d'augmentation est exclue dès que le sujet atteint l'ultime perfection selon laquelle telle forme peut exister.
>
> 1° Or, tout comme pour les autres formes, c'est la divine sagesse qui détermine la mesure propre de la grâce : « Vous avez tout disposé, Seigneur, avec nombre, poids et mesure » (Sap., XI, 21). Mais la mesure d'une forme, c'est son rapport à la fin qui la préfixe. Or, précisément, la fin de la grâce est l'union de la créature intelligente avec Dieu. Mais il ne peut exister ni être conçue d'union plus haute de la créature intelligente à Dieu que celle qui se termine dans la personne. Il est donc évident que la grâce du Christ a atteint la suprême mesure de grâce. Il est donc pareillement évident que la grâce du Christ, en tant que grâce, était incapable de croissance. Elle en épuisait la raison.
>
> 2° Une impossibilité aussi absolue apparaît du côté du sujet. Le Christ, en effet, en tant qu'homme, fut, dès le premier instant de sa conception, vrai et parfait compréhenseur. A ce titre, il ne pouvait pas plus grandir en grâce que ne le peuvent les autres bienheureux ; la grâce ne peut croître chez une créature intelligente au terme de sa destinée (*Le Sauveur du Monde, le mystère de l'Incarnation*, p. 286).

II. — Mais les actes commandés par cette grâce, principe de vie surnaturelle et de mérite, peuvent comporter une croissance réelle dans leurs manifestations. C'est l'affirmation de S. Luc, II, 52, qui fournit à S. Thomas l'occasion d'exposer cette vérité :

> On peut croître en sagesse et en grâce d'une double manière : en ce sens tout d'abord que les « habitus » eux-mêmes de sagesse et de grâce augmentent : sous ce rapport le Christ a progressé en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, car à mesure qu'il avançait en âge, il produisait des œuvres plus parfaites, afin de montrer qu'il était homme véritable, aussi bien dans les choses qui ont rapport à Dieu que dans celles qui ont rapport aux hommes. (*Loc. cit.*, a. 12, ad 3).

C'est dans la question du mérite du Christ que S. Thomas aborde directement l'aspect en Jésus-

Christ de la grâce considérée comme grâce, non de compréhenseur, mais de voyageur.

Il s'agit tout d'abord de ce que Jésus-Christ a pu mériter *pour lui-même*. Certes,

« le Christ n'a pu mériter ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni sa divinité ; car on ne mérite que ce que l'on ne possède pas, et dès lors, il aurait fallu qu'à un moment donné, le Christ soit privé de ces biens : or une telle privation eût porté atteinte à sa dignité et n'aurait pas été compensée par le mérite » (III^a, q. 19, a. 3).

L'objet du mérite acquis par Jésus-Christ relativement à lui-même peut se résumer en ceci : Jésus a mérité ce qui a pu contribuer à la gloire de son corps : transfiguration, résurrection, ascension, exaltation de son nom. Notre Docteur attribue au Christ une triple exaltation méritée par une triple humiliation : la gloire qui a suivi la résurrection, méritée par les abaissements de la passion ; la manifestation de sa divinité, méritée par la déchéance de l'incarnation où le Christ a pris la forme d'esclave ; l'hommage enfin de toutes les créatures mérité par l'humiliation de l'obéissance jusqu'à la mort (cf. *In epist. ad Philip.*, c. 2, lect. 2).

Le principe de ce mérite ne pouvait être que la charité. Mais en approfondissant cette affirmation, on se heurte à une grave difficulté. Dès avant sa mort, l'âme du Christ était pleinement bienheureuse ; or, « le bienheureux ne mérite plus ; sa charité est au contraire un élément de la récompense éternelle : autrement il faudrait admettre qu'une seule et même réalité puisse avoir à la fois raison de mérite et de récompense ». A cette difficulté S. Thomas donne la réponse suivante :

La jouissance de la charité appartient à la gloire de l'âme qui n'est pas, pour le Christ, objet de mérite. Si donc le Christ a mérité quelque chose par sa charité, il ne s'ensuit pas que le même objet a pour lui raison de mérite et de récompense. Aussi bien, cette charité qui, pour le Christ, était principe de mérite, doit être envisagée sous le rapport où elle était charité d'un pèlerin (voyageur) et non d'un bienheureux (compréhenseur) : nous savons, en effet, que le Christ était à la fois pèlerin et bienheureux (III^a, q. 19, a. 3, ad 1).

Cette réponse appellerait bien des commentaires ; et ils n'ont pas manqué, même au sein de l'école thomiste. On nous dispensera d'entrer dans le détail des explications que les théologiens ont cru devoir y ajouter. Nous sommes ici en face d'un mystère, le mystère de l'Homme-Dieu : ce que nous pouvons dire, ce que nous devons dire en toute certitude, c'est qu'il ne faut pas raisonner comme si l'âme tout entière et dans toutes ses opérations était, en Jésus-Christ, réglée par les lois propres aux compréhenseurs. Le Christ a une psychologie spéciale et unique. Nous n'en pouvons découvrir les lois profondes et cachées, mais la réponse de S. Thomas, citée plus haut, nous fait entrevoir la vérité : le Christ a pu mériter d'un mérite dont le principe était la charité du « voyageur ». Mais ce mérite n'ajoutait rien à la gloire et à la jouissance du « compréhenseur » bienheureux dans son âme.

Tout ce qu'on vient de dire vaut évidemment pour le mérite du Christ relativement aux bienfaits que son incarnation, sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection ont apporté aux hommes. Il est de foi que le Christ a mérité pour les autres hommes la justification et le salut. Il a mérité pour eux en tant que « nouvel Adam » venant réparer le démérite du « premier Adam ». Comme le démérite du premier homme a rejailli sur tous ses descendants, ainsi le mérite du Sauveur rejaillit sur tous les hommes dont il a été constitué le chef. Le mérite est une propriété de la grâce. La grâce du Christ étant une conséquence nécessaire de l'union hypostatique, elle est la grâce d'un Homme-Dieu, chef de l'humanité régénérée ; elle est une grâce « capitale ». Ainsi, dit encore S. Thomas,

le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel mais aussi comme tête de toute l'Eglise, en sorte que tous lui sont unis comme les membres à leur tête et constituent avec lui une seule personne mystique. Dès lors le mérite du Christ s'étend aux autres hommes, en tant qu'ils sont ses membres : ainsi dans un individu, l'action de la tête appartient de quelque manière à tous les autres membres qui bénéficient de son activité sensible (III^a, q. 19, a. 4).

Ce que la vie, la mort du Christ a fait croître en lui, ce n'est donc pas la grâce sanctifiante elle-même ; mais les actes par lesquels cette grâce agissait en son âme et, par l'âme, dans son corps passible et mortel. Les mérites du Christ, soit en ce qui le concerne, soit par rapport à notre rédemption, sont la meilleure démonstration de cette vérité, et, l'avoir rappelé ici montrera à notre correspondant le point précis de la confusion qu'il soupçonnait.

* *

Sans doute, bien des difficultés subsistent encore. Le mérite, en effet, suppose la liberté. Or, le problème de la liberté du Christ est un des plus obscurs qu'ait agité la théologie. C'est encore par la double psychologie du compréhenseur et du voyageur qu'on peut tenter de le résoudre et de justifier la vérité du mérite du Christ sous l'influence d'une grâce régie, dans son action, par les lois propres au « voyageur ». Mais approfondir ce sujet nous entraînerait trop loin et nous renvoyons nos studieux lecteurs *ad probatos auctores* [1].

A. M.

[1] Ils pourront consulter D.T.C., art. *Jésus-Christ*, t. VIII, col. 1274-1327, où toutes ces questions sont abordées. Elles sont traitées plus brièvement, et, dans le même sens, par le P. Héris, *Le Verbe Incarné* (éd. de la Revue des Jeunes), *notes doctrinales thomistes*, t. II, p. 335-46, 351-64 ; t. III, p. 342-52.

JURISPRUDENCE

Q. — La commune assure — avec le bâtiment de l'Eglise elle-même — tous les ornements, vases sacrés et objets du culte, qui peuvent être soit dans l'édifice sacré, soit à la sacristie.

Un incendie survient ; tout ce qui était dans la sacristie est détruit. La commune évidemment touche, perçoit l'indemnité de la Compagnie d'Assurances, soit par exemple 500.000 francs, somme prévue dans le contrat d'assurances pour tous les objets de la sacristie.

Quid si la commune garde la prime pour elle ? Le cas soumis actuellement ne m'est pas arrivé, mais m'a été soumis « sérieusement » par le maire d'une de mes annexes, qui me demande de lui prouver, le cas échéant,

en vertu de quoi il est obligé (la commune s'entend) de racheter tout le matériel, ornements, vases sacrés, chandeliers, etc., brûlé.

R. — La question est de savoir si l'indemnité payée après l'incendie d'un bien grevé d'une affectation cultuelle, sera elle-même grevée de la même affectation, et si, par suite les fidèles pourront intervenir pour obliger la commune à employer les sommes touchées à la réparation du sinistre ou à l'achat d'autres objets de même destination.

Un incendie ayant détruit, en partie, la vieille église de Morée (Loir-et-Cher) la commune avait entendu appliquer l'indemnité reçue de la Compagnie d'Assurances à des travaux de voirie. Les fidèles représentés par l'un d'eux tentèrent vainement de faire annuler par le préfet les délibérations du Conseil municipal.

Un recours ayant été formé devant le Conseil d'Etat, le Commissaire du gouvernement Corneille, dans des conclusions fortement documentées, après avoir fait justice des fins de non-recevoir soulevées par le préfet, conclut nettement à la subrogation de l'indemnité au bien sinistré. Il invoqua le texte et les travaux préparatoires des lois du 19 février 1889 et 29 mai 1913 et la jurisprudence qui se dégageait de l'arrêt de la Cour de Paris du 31 mars 1905 (Sirey, 1906-2-140) et de l'arrêt du 8 novembre 1902 (Sirey, 1902-2-242).

Conformément à ces conclusions, l'arrêt du Conseil d'Etat du 19 juin 1914 a annulé l'arrêté préfectoral et les délibérations du Conseil municipal, et déclaré :

Que cette indemnité représentait la partie consumée de l'église, la commune n'en avait pas la disposition ; qu'en effet aux termes de l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907, « à défaut d'associations cultuelles les édifices affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant continueront, sauf désaffectation dans les cas prévus par la loi du 9 décembre 1905, à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion », qu'en conséquence le Conseil municipal de la commune de Morée devait affecter l'indemnité qui lui était versée à la reconstruction de l'édifice, que par suite, les délibérations susvisées sont nulles de droit, comme prises en violation de la disposition législative précitée... »

La demande en déclaration de nullité pouvait, en vertu de l'art. 15 de la loi du 5 avril 1884 « être prise à toute époque ».

Cf. texte et conclusion dans B. O. D. n^{os} des 7, 21 juillet 1914, page 413 et s.

Extrait du *Traité du Culte Catholique et des lois civiles d'ordre religieux*, de Auguste Rivet, doyen honoraire de la Faculté catholique de droit, édité par l'*Ami du Clergé* et à jour au 1er juin 1950, n° 112, page 140.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. Rév. P. B. LAVAUD, O. P. — **Sectes modernes et foi catholique.** — In-16 de 296 p. ; 630 fr. — Paris, Aubier, 1954.
2. Rév. P. H.-Ch. CHERY, O. P. — **L'offensive des sectes.** — In-16 de 502 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1954.
3. Abbé Henri VERRIER, 22, rue L. Dusart, Raismes (Nord). — **Faux témoins démasqués : les Témoins de Jéhovah.** — 42 p. in-4 ; 100 fr. (franco, 130 fr.) — Id. **Le visage des sectes** ; 44 p. in-8 long ; 50 fr. (franco, 80 fr.). — Id. **Les sectes contre l'Eglise** : Tract n. 1 : Les Amis de l'homme ; n. 2 : Les Témoins de Jéhovah. — Chacun 12 p. in-8 long ; 15 fr. (franco, 25 fr., et pour ces deux tracts, tarif dégressif par quantité). — En vente chez l'auteur, C. C. P. Lille 706.18. — 1954.

« Depuis quelques années, diverses sectes *bibliques, eschatologiques, guérisseuses* et autres déploient une activité intensifiée en plusieurs pays d'Europe, notamment l'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, la France et la Belgique. Bénévoles ou rétribués, les propagandistes de certaines dénominations de provenance américaine directe ou indirecte sont particulièrement insistants, indiscrets, audacieux ; souvent ils s'obstinent auprès des personnes qu'ils abordent ou visitent jusqu'à ce que, de guerre lasse et pour se délivrer d'eux, elles aient acheté leurs livres, brochures ou journaux. Ils vont même jusqu'à menacer de châtiments divins ou de catastrophes quiconque refuse la *vérité* dont, à les entendre, le maître qu'ils suivent est l'organe providentiel... Le chef de la plus récente de ces sectes se donne même pour le Christ revenu ou « le Christ incarné » et ses apôtres et ses disciples le proclament tel avec une assurance imperturbable, une absence totale de respect humain. »

1. — Dans ces lignes nos lecteurs reconnaîtront les traits principaux d'une propagande dont ils ont été témoins. Le tableau vient en tête de l'ouvrage du P. Lavaud, le premier paru des trois dont on a lu plus haut les titres.

Son but n'a pas été de donner un tableau complet de toutes les sectes, de leurs doctrines et de leur histoire ; il a voulu concourir à mettre en garde les fidèles en leur faisant connaître le vrai caractère des sectes les plus répandues. Pour cela il a étudié leurs livres, leurs revues, leurs journaux, suivi leurs propagandes, multiplié dans tout le midi de la France, des réunions, des conférences, des articles de revues, des brochures pour les contrebattre. C'est le résultat de ces travaux qui est résumé dans son livre.

Pour les réfuter il suffit presque toujours de confronter leurs divagations avec l'enseignement authentique de l'Eglise. L'auteur n'y manque pas. Son travail aidera puissamment les prêtres et les militants laïcs à détromper les victimes de ces prédicants fantaisistes.

La première partie de l'ouvrage est historique et doctrinale : on y trouve des notions indispensables sur la nature si différente de l'Eglise et des sectes, une brève histoire de celles qui ont germé en bordure de la vraie foi, un aperçu des rapports du vrai miracle et du salut avec le rétablissement de la santé ; enfin un résumé des positions définies par l'Eglise touchant la vraie nature de l'âme, de la mort, du ciel, de l'enfer, de la résurrection des corps.

Entrant ensuite dans le détail, le P. L., dans une seconde partie, présente : 1. les Mormons ; 2. les Adventistes et les Témoins de Jéhovah qui forment le groupe eschatologique ; 3. les guérisseurs : Pentecôtistes et disciples du « Christ de Montfavet ».

L'énumération n'est pas absolument complète, mais les principales et les plus actives des sectes sont présentées comme étant les plus typiques ; leurs doctrines et leurs pratiques sont analysées avec de nombreux détails. En même temps que le poison, l'auteur présente l'antidote en confrontant rapidement ces pauvretés intellectuelles et sentimentales avec les données de la foi que Jésus a fondée sur le roc de Pierre et de ses successeurs.

2. — L'ouvrage du Père Chéry est de plus vaste envergure. Dans le premier volume, le seul paru actuellement, il a fait un relevé pour la France entière de toutes les sectes qui y pullulent. Par ce mot de « sectes » il veut désigner les mouvements religieux qui se disent *chrétiens*, mais qui sont « en dissidence par rapport aux Eglises établies, catholique ou protestantes » ; il a délibérément, non sans regret, laissé de côté « la théosophie, l'anthroposophie, les sectes hindouistes, le caodaïsme, le spiritisme et autres occultismes ». Il avertit enfin que « ces mouvements sont en constante évolution, progressive ou régressive », tantôt croissant en nombre dans une région et diminuant dans une autre, sujets à des dissensions internes, à des luttes d'influence entre eux et parfois s'absorbant les uns les autres.

Pour s'informer, le P. Ch. a utilisé quelques ouvrages, mais non celui du P. Lavaud paru quelques mois seulement avant le sien. Il a surtout profité de l'enquête lancée en 1951 par la « Ligue catholique de l'Evangile », à laquelle il a apporté un concours très précieux : il s'agissait de dépister dans toute la France « l'activité des sectes religieuses qui se réclament plus ou moins de la Bible ». Des questionnaires furent envoyés dans tous les diocèses et provoquèrent des réponses sur lesquelles principalement est basé son travail. Le P. Ch. y ajouta un dépouillement méthodique des revues et journaux édités par les sectes, l'assistance personnelle à un certain nombre de leurs réunions, les renseignements reçus dans des conversations avec leurs dirigeants, la lecture enfin de leurs livres et brochures de propagande.

L'ouvrage lui-même comprend trois parties :

A. — Fiches signalétiques des sectes. Ce sont des notes non rédigées qui permettent d'identifier les divers mouvements par leur nom, leur origine, leur fondateur, leur diffusion, leur doctrine, leur culte, leur organisation, leurs publications, leurs œuvres philanthropiques, etc. L'auteur s'est efforcé de donner une énumération complète de toutes les sectes qu'on trouve en France et qui méritent une mention.

Nous croyons rendre service à nos confrères qui, si souvent nous interrogent quand ils constatent l'activité, dans leur paroisse ou leur région, de propagandistes ou de groupements aux noms inconnus et étranges. Le volume du P. Ch. les renseignera désormais. Voici, rassemblée sous certains titres, l'énumération qu'il en fait (p. 45-46) :

Les millénaristes : Adventistes du septième jour ; Témoins de Jéhovah ; Amis de l'homme.

La lignée baptiste : Anabaptistes ; Baptistes ; Mennonites ; Pentecôtistes.

Les « mouvements de Réveil » : Assemblée des Frères (Darbystes) ; Eglise apostolique (Irvingiens) ; Eglise néo-apostolique ; Société des Amis (Quakers) ; Armée du Salut ; Pentecôtistes.

Les sectes guérisseuses : Antoinistes ; Christian Science ; La « Sœur Gaillard » ; Disciples de Georges Christ [de Montfavet].

L'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours (Mormons).

Les Petites Eglises « catholiques » : Petite Eglise ; Eglise catholique française ; Eglise catholique et apostolique de France ; Eglise catholique libérale ; Eglise catholique, apostolique et gallicane ; Eglise catholique orthodoxe occidentale.

Le réarmement moral.

B. — Dans une seconde partie, le P. Ch. nous montre « les principales de ces sectes au travail » de propagande et d'offensive contre le catholicisme principalement. Il nous décrit donc en détail leurs réunions, leurs moyens de propagande, les curieuses divagations de leurs littératures, les attitudes de leurs dirigeants. Cette partie du livre contient une foule d'anecdotes aussi amusantes qu'instructives : on consultera la première partie comme un dictionnaire ; on lira celle-ci comme un feuilleton pour l'intérêt qu'elle présente, et comme un reportage pour les « choses vues » qu'elle propose à nos curiosités.

C. — La troisième partie dresse un « bilan » des résultats obtenus par les sectes, bilan psychologique, statistique, géographique, sociologique et religieux. De ce bilan il tire « la leçon pour nous, catholiques ». L'intérêt que suscitent les sectes parmi nos populations croyantes pose un problème. Leur attirance ne vient pas de leurs doctrines, mais d'un rajeunissement des moyens employés pour présenter leurs expériences religieuses : réunions fraternelles, usage du français, prédication vivante, participation des laïcs à l'apostolat, désintéressement, appel à la Bible.

L'auteur pense que nous pourrions adopter ces procédés pour les employer nous-mêmes, car « *fas est et ab hoste doceri* ». C'est à propos de ces suggestions, parfois audacieuses, que S. Exc. Mgr Martin, archevêque de Rouen, dans la préface élogieuse donnée à ce livre, a glissé cette phrase : « Tout cela offre matière à réflexion et à examen et ceux-là même qui ne souscriraient pas à toutes vos conclusions personnelles ne peuvent que tirer profit de votre important travail et de votre abondante documentation... Si l'offensive actuelle des sectes est pour nous une invitation à nous interroger sur la valeur de nos moyens d'évangélisation, un bien sortira du mal. »

Les précieux renseignements qu'offre aux prêtres et aux militants catholiques ce patient traail du P. Ch. mérite toute notre reconnaissance pour sa documentation présentée d'une façon si aisément utilisable. — Le second volume, annoncé comme devant paraître dans quelques mois, couronnera cette ample information en nous donnant, par rapport à la doctrine, « les difficultés mises au point qu'appellent les thèses soutenues par les dissidents ».

3. — M. l'abbé Verrier a fait, pour le Nord de la France, un travail analogue à celui du P. Lavaud pour le Midi.

Dans une première brochure, il s'attaque aux faux témoins de Jéhovah, rappelant leur histoire, réfutant vigoureusement leur doctrine.

Le second opuscule est né d'une série d'articles demandés à l'auteur par Mgr l'archevêque de Cambrai et publiés dans la « Quinzaine diocésaine ». Ces articles ont été développés, revus et réunis sous le titre : Le visage des sectes. Y défilent : Adventistes, Témoins de Jéhovah, Amis de l'homme, Pentecôtistes, Théosophes, Mormons, Science chrétienne, Irvingiens, Armée du Salut, Quakers, disciples de Georges Christ et disciples de Billy Graham. Un appendice reproduit un communiqué de Mgr Guerry mettant en garde ses diocésains contre les sectes et donnant ses directives à ce sujet. La dernière page donne une bibliographie qu'on pourra au besoin compléter par celle du P. Chéry.

Ces deux premiers travaux de M. V. ont été mis à la portée de tous les fidèles sous forme de tracts de quelques pages où se trouvent résumées les doctrines et leurs réfutations. Deux de ces tracts sont parus, de douze pages chacun. On les répandra dans le public chrétien où s'exerce la propagande des Amis de l'homme ou celle des Témoins de Jéhovah.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 21 decembris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)